

Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas

Fernando Coronil

¿Es mi nombre, estáis ciertos?
¿Tenéis todas mis señas?
¿Ya conocéis mi sangre navegable,
mi geografía llena de oscuros montes,
de hondos y amargos valles
que no están en los mapas?

NICOLÁS GUILLÉN, "El apellido"

Un lugar en el mapa es también un lugar en la historia.

ADRIANNE RICH, "Notes toward a Politics of Location"

FRANTZ Fanon comienza la conclusión de *Piel Negra: Máscaras Blancas* con el siguiente epígrafe tomado del *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Marx:

La revolución social... no puede extraer su poesía del pasado, únicamente del futuro. No puede comenzar por sí misma sin antes despojarse de todas sus supersticiones sobre el pasado. Las revoluciones anteriores dependían de las memorias que sustraían a la historia mundial para usarlas como droga y antídoto contra sus propios contenidos. Ahora, para encontrar sus contenidos las revoluciones del siglo XIX tienen que dejar que los muertos entierren a sus muertos. Anteriormente la expresión sobrepasaba al contenido, ahora el contenido sobrepasa a la expresión (1967, p. 223).

Imaginando un futuro que se fundamenta en el pasado pero que no está aprisionado por sus horrores, Fanon visualiza la construcción de un magnífico monumento:

En el campo de batalla, marcadas las cuatro esquinas por veintenas de negros colgados por los testículos, se edifica poco a poco un monumento que promete ser grandioso.

En la cúspide de este monumento, ya puedo vislumbrar a un blanco y a un negro que se dan la mano (1967, p. 222).

Extrayendo su poesía del futuro, Fanon buscaba contrarrestar el peso deformador de las categorías raciales y desestabilizar el deseo de arraigar la identidad en la tradición para liberarlos a ambos, al colonizador y al colonizado, de la pesadilla de su violenta historia.

Compartiendo este espíritu utópico me propongo explorar las prácticas representacionales que muestran a los pueblos No-occidentales como el Otro del Yo Occidental. Al examinar cómo estas prácticas dan forma a los estudios de crítica cultural producidos en centros metropolitanos y sutilmente los atan al objeto de su crítica, busco un espacio para una poética descentralizada que nos permita imaginar categorías geohistóricas para un mundo no-imperialista.

Mapas imperiales

¿CÓMO representar al mundo contemporáneo? Con frecuencia los mapas han servido tanto como medio para representar al mundo como para problematizar su representación. Entre las enigmáticas narraciones de Borges que tienen como tema a los mapas, recuerdo en especial aquella que describe un mapa producido por orden imperial que duplica al objeto que representa. El mapa es de la misma escala que el imperio y coincide con éste en todos sus puntos. En esta duplicación exacta del dominio imperial, cada montaña, cada castillo, cada persona, cada grano de arena, encuentran su copia precisa. El mapa mismo está incluido en la representación, llevando hacia una infinita serie de mapas dentro de otros mapas. Eventualmente se termina por abandonar el inmanejable mapa que la corrosiva fuerza del tiempo desgasta aún antes de la decadencia del imperio mismo. Así, la historia hace que el mapa se vuelva impreciso o quizás lo convierte en una representación surrealista que prefigura la disolución del imperio.

A diferencia de los mapas producidos por edicto imperial, las representaciones que deseo examinar son discursivas, no gráficas. Además de que parecen ser el producto de manos invisibles trabajando independientemente de acuerdo a las normas de la práctica erudita y del sentido común, también incluyen el uso de una imagería espacial que tiene el extraño efecto de producir retratos mentales o mapas del mundo notablemente consistentes. Tanto en el habla cotidiana como en los trabajos académicos, términos tales como el "Oeste", el "Occidente", el "centro", el "primer mundo", el "Este", el "Oriente", la "periferia", y el "tercer mundo" son usados comúnmente para clasificar e identificar diversas áreas geográficas. Aunque no siempre queda claro a qué se refieren estos términos, se les utiliza como si existiera una realidad externa y bien definida a la cual corresponden o por lo menos tienen el efecto de crear esa ilusión. Este efecto se logra en parte por las asociaciones que suscitan como términos en conjunto. Muchas veces se les combina en grupos binarios que forman enlaces en una cadena paradigmática de concepciones sobre la geografía, la historia y las personas que refuerzan cada eslabón y producen una imagen del mundo casi tangible e ineludible. Por ejemplo, al Occidente se le identifica frecuentemente con Europa, los Estados Unidos, nosotros, o con esa identidad enigmática, el Yo moderno. En la práctica, estos elementos paradigmáticos a menudo son intercambiables o funcionan como sinónimos, de tal manera que las expresiones "Nosotros" o "Yo" se emplean para decir Europa, los Estados Unidos o el Occidente y viceversa. El término "tercer mundo", en uso desde su acuñación durante la Segunda Guerra Mundial para definir a las áreas "subdesarrolladas" atrapadas entre el primer mundo capitalista y el segundo, socialista, ha permanecido como el hogar predilecto del "Otro". No obstante que muchas de estas categorías son sólo de origen reciente, han alcanzado tal aceptación que parecen casi inevitables; permeadas por las imágenes naturalizantes de la geografía, se han convertido en una segunda piel.

A pesar de que sus referentes geográficos parecen estables, estas categorías han tenido una fluidez considerable. Con

elan posmoderno han adquirido varias identidades y han llegado a identificar a lugares y pueblos bastante distantes de sus territorios originales. Hasta hace poco tiempo el Japón había sido considerado como un emblema del Este pero ahora se le incluye, con frecuencia creciente, entre los miembros de las organizaciones internacionales y de la cultura popular del Occidente. Raymond Williams, en una discusión en la que ubica los orígenes de la distinción Este-Oeste en el Imperio Romano y en la separación entre el mundo Cristiano y el Islam, alega que el Occidente "ahora ha perdido su referente geográfico hasta el punto de permitir que se haga una descripción, por ejemplo, del Japón como país del Oeste o una sociedad de tipo Occidental" (1983, p. 333). Noam Chomsky por su parte, explica, "Uso la frase «Europa», por supuesto, como una metáfora. Europa incluye y de hecho es dirigida por las antiguas colonias europeas en el Hemisferio Occidental y el Asia y por supuesto, ahora también incluye al Japón, al que podemos ver como un país europeo honorario" (1991, p. 13). En Europa los historiadores tienen varias opiniones acerca del origen de "Europa" y advierten contra el hábito de leer la historia al revés, cuando se supone la existencia de lo que es la Europa actual en el pasado más allá del tiempo en que podría reconocerse razonablemente su presencia. El Tercer Mundo, por años firmemente anclado en la "periferia" —esto es, en Asia, África y Latinoamérica— parece ahora trasladarse a los Estados Unidos, donde el término se aplica no solamente a las áreas pobladas por migrantes originarios del Tercer Mundo sino a los espacios habitados por las viejas "minorías" domésticas como "las mujeres de color", y otros grupos sociales étnicos "marginados". La ciudad de Los Ángeles es denominada cada vez más a menudo como "la capital del Tercer Mundo, designación que también sirvió como título para un libro recientemente publicado (Rieff, 1991).

Aparte de revelar la vanidad imperial que permite que se elija como capital del Tercer Mundo a una ciudad metropolitana localizada en los límites territoriales del Primer Mundo, este giro irónico muestra la inestabilidad y el significado

cambiante de estas categorías. Si, como la "Europa" de Chomsky, estos nombres son usados como metáforas, ¿cuáles son los referentes originales? ¿En algún momento no fueron metáforas? Aún más, ¿no son inevitables estos términos precisamente porque parecen designar entidades tangibles en el mundo, porque parecen ser tan naturales como la naturaleza misma? Ante su fluidez resbaladiza, ¿nuestra tarea no debería ser, como en el caso del mapa imperial de Borges, el construir un mapa perfecto mediante palabras que reflejan fielmente la realidad "externa", punto por punto?, ¿si pudiéramos congelar la historia y replicar la geografía en el mapa, no sería esta representación algo efímero? Ya que este espacio tiene un lugar en el tiempo y cambia constantemente, ¿cómo podría un mapa representar la geografía sin aprehender su movimiento? Probablemente esto sólo nos demuestra que los mapas no reflejan la realidad, sino que la describen desde varias perspectivas, generándola de acuerdo con puntos de vista particulares y con fines específicos.

Dentro de la academia, el creciente grado de entendimiento al que se ha llegado acerca de las limitaciones y los sesgos ideológicos del esquema de los tres mundos como un "sistema primitivo de clasificación" no ha detenido ni alterado significativamente su uso casi inevitable (Pletsch, 1981). La práctica entre los especialistas que sienten cierta incomodidad con este sistema clasificatorio es encorchar sus términos y hacer aclaraciones explícitas pero esto no hace sino confirmar su estabilidad y la falta de una taxonomía alternativa. Si eligiéramos no emplear el término "tercer mundo", ¿nos serían más útiles categorías tales como "el mundo subdesarrollado", "áreas marginadas", o el eufemismo "naciones en vías de desarrollo"? Tan pronto como se construyen nuevos conceptos, como la distinción Norte-Sur propuesta por la Comisión del Sur presidida por Nyerere para promover un "nuevo orden mundial", las categorías anteriores parecen ser restituidas dentro del campo semántico definido por la vieja estructura binaria, como fue el caso cuando George Busch se apropió de la frase, apenas meses después de haber sido formulada, para crear su propia versión de un "nuevo orden" du-

rante la confrontación retórica que precedió a la Guerra del Golfo (Chomsky, 1991, p. 13). La disolución del segundo mundo no ha quebrantado el esquema de los tres mundos, solamente ha realineado sus términos. Así, una destacada periodista pudo decir sin reparos que "el imperio del mal resultó ser un conjunto de países del Tercer Mundo" (Quindlen, 1994).

Con la consolidación de la hegemonía de los Estados Unidos como potencia mundial después de 1945, el "Occidente" desplazó su centro de gravedad de Europa hacia "América", y los Estados Unidos se convirtieron en el referente dominante "de esta categoría". Debido a esta recentralización de los poderes occidentales, "América", irónicamente, sirve algunas veces como metáfora para "Europa". Tal vez un día Japón, hoy por hoy un "Europeo honorario", se convertirá en el centro del Occidente. En esta cadena de giros históricos, es otra ironía de la historia y también un juego de palabras, que lo que comenzó como un accidente –el descubrimiento de las Américas como las "Indias Orientales"– terminase dando nacimiento al Occidente. Colón, navegando hacia el oeste para alcanzar el este, terminó siendo el fundador del Occidente. Pero si algún día el Japón se convierte en el Oeste, y el Occidente de hoy retrocede al Oriente, entonces resultará que Colón realmente llegó, como él insistía, al Este.

Dada la asociación íntima entre Europa y el Imperio, es significativo que en los estudios coloniales y poscoloniales Europa sea equiparada primordialmente con las naciones de la región noroccidental. Esta exclusión de España y Portugal hace que se olvide que fueron potencias pioneras del colonialismo que transformaron profundamente las prácticas de conquista territorial y control de poblaciones y establecieron modelos de imperios que influyeron el expansionismo de Holanda, Inglaterra y Francia. Tan arraigada está la asociación entre el colonialismo europeo y el norte de Europa que algunos analistas identifican al colonialismo exclusivamente con su expresión noreuropea (Klor de Alva, 1992), excluyendo así los primeros siglos de dominación española y portuguesa de las Américas.

La política de la epistemología: del orientalismo al occidentalismo

EL PROBLEMA de cómo evaluar las categorías con las cuales se representa al mundo fue confrontado por Edward Said en su libro *Orientalismo* (1979), un trabajo pionero que elevó la discusión en torno al discurso colonial de los Estados Unidos. Aquí deseo contribuir a esta discusión a través de un argumento basado en la dimensión política de las categorías geohistóricas usadas en las representaciones de las diferencias culturales en el Occidente.

En *Orientalism*, Said define su objeto a través de tres de sus formas interdependientes: el estudio del Oriente; un "estilo de pensamiento basado en una distinción epistemológica y ontológica hecha entre el «Oriente» y (muy frecuentemente) el «Occidente»"; y una institución corporativa que se encarga del Oriente (1979, pp. 2-3).

Mientras que en sus discusiones sobre cada una de estas formas Said relaciona al Orientalismo con el ejercicio del poder, su preocupación central es la conexión entre el Orientalismo moderno y el colonialismo. Pero en ocasiones su argumento se mueve ambiguamente entre una concepción abstracta de la inevitable parcialidad de cualquier representación y una crítica históricamente contextualizada de los límites de representaciones específicas como resultado de relaciones de poder. Esta tensión no resuelta puede dar pie a que se intente llenar el vacío entre las representaciones occidentales del Oriente y el oriente "real" buscando mapas más completos en vez de examinando las raíces de la parcialidad de las representaciones orientalistas.

Said enfrentó la ambigüedad de sus formulaciones en "Orientalism Reconsidered" (1986), escrito en respuesta a la persistencia de las representaciones orientalistas en los trabajos producidos por los críticos del imperialismo. En este texto Said convocó a la inclusión de los "orientalistas" como parte del estudio del Orientalismo: "dado que la sociedad incluye a las personas o sujetos que realizan los estudios de la

misma manera que se incluye el objeto o el ámbito que se estudia, es imperativo incluirlos a ambos en cualquier consideración del Orientalismo" (1986, p. 211).

Para Said, la inclusión de los orientalistas implica una crítica fundamental de las formas del conocimiento occidental en los siguientes términos:

Lo que, en otras palabras, nunca ha tenido lugar es una crítica epistemológica a nivel fundamental de la conexión entre el desarrollo del historicismo que se ha expandido y ampliado lo suficiente como para incluir actitudes antiéticas tales como las ideologías del imperialismo occidental y las críticas del imperialismo por un lado, la práctica del imperialismo por medio de la cual se mantiene la acumulación de territorios y poblaciones, el control de las economías, la incorporación y homogeneización de la historia. Si lo tuviéramos en mente nos daríamos cuenta, por ejemplo, que en las asunciones metodológicas y la práctica (escritura) de la historia mundial —que es ideológicamente antiimperialista— poca o ninguna atención se presta a las prácticas culturales como el Orientalismo y la etnografía afiliadas con el imperialismo, que en términos genealógicos detentan la paternidad de la historia mundial en sí mismos; por lo tanto, en la historia mundial como disciplina se ha puesto el énfasis en las prácticas económicas y políticas, definidas por los procesos de escritura de la historia universal, en un sentido separada y diferente de, y sin ser afectada por, el conocimiento de dichas disciplinas que la historia misma produce. El curioso resultado es que las teorías de la acumulación a escala mundial, o del estado del capitalismo mundial, o los linajes del absolutismo dependen

a) del mismo observador desplazado e historicista que ha sido un orientalista o un viajero colonial desde hace tres generaciones;

b) dependen de un esquema histórico universal que al homogeneizar e incorporar también asimila desarrollos asincrónicos, historias, culturas y pueblos; y

c) bloquean y mantienen subyugadas las críticas epistemológicas latentes de los instrumentos disciplinarios institucionales y culturales ligándose así a la práctica incorporativa de la historia universal con conocimientos parciales como el Orientalismo por un lado, y por el otro, permiten la continuación de la hegemonía occidental sobre el mundo periférico y no europeo (1986, pp. 223-224).

Este estimulante reto invita a dar variadas respuestas. Aquí propongo que nos desplazemos de la crítica predominantemente epistemológica del conocimiento Occidental en sus propios términos hacia un entendimiento político de la constitución del "Occidente" que incluya un examen de su sistema de categorías. En la medida en que "el Occidente" se da por sentado en el trabajo de Said creo que tanto su reto como la ambigüedad de su discusión del Orientalismo pueden ser creativamente retomados problematizando y asociando a las dos entidades que se encuentran en el centro de su análisis: las representaciones orientalistas del Occidente y el Occidente en sí mismo.

Quiero avanzar en dicha dirección relacionando las representaciones occidentales de la "Otridad" con las construcciones implícitas del "Yo" que las suscriben. Esta tarea implica reorientar nuestra atención de la problemática del "Orientalismo", que se enfoca en las deficiencias de las representaciones que el Occidente hace del Oriente, hacia la crítica del "Occidentalismo", que aquí alude a las concepciones del Occidente que animan a dichas representaciones. Esto implica el estudio de la relación entre los observados y los observadores, los productos y la producción, el conocimiento y los lugares de su conformación. Acepto pues la convocatoria de Said de incluir a los "orientalistas" en nuestro análisis, pero me referiré a éstos como "occidentalistas" para enfatizar que estoy principalmente interesado en las preocupaciones e imágenes del Occidente que informan las representaciones de las sociedades no-occidentales, ya sea que se localicen en el Oriente o en cualquier parte. Esta perspectiva no implica revertir el enfoque del Oriente al Occidente, del Otro al Yo, sino más bien orien-

tar nuestra comprensión hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas, lo cual permite revelar su génesis en relaciones asimétricas de poder, incluyendo el poder de oscurecer su gestación dentro de un marco de desigualdad, de disolver sus conexiones históricas y por ello de presentar como atributos internos de entidades separadas lo que de hecho son productos históricos de pueblos interrelacionados.

El occidentalismo como lo defino aquí no es la inversión del orientalismo sino su condición de posibilidad, su lado oculto (como en un espejo). Contrarrestar al occidentalismo a través de una simple inversión sería posible sólo en el contexto de relaciones simétricas entre el "Yo" y el "Otro" -pero entonces, ¿quién sería el "Otro"? En el contexto de relaciones igualitarias la diferencia no podría ser concebida como Otreidad. El estudio de cómo el "Otro" representa al "Occidente" es una empresa de por sí interesante que pudiera ayudar a contrarrestar el poder que tiene el Occidente para hacer circular imágenes de las diferencias entre culturas.

Referirnos a estas representaciones como "occidentalistas" serviría para restablecer un cierto equilibrio que tiene un efecto relativizante. Sin embargo, dada la hegemonía occidental, si se opone esta noción de occidentalismo a la de orientalismo se corre el riesgo de crear la ilusión de que estos términos pueden equipararse o contraponerse, como si la complicidad del poder y el saber que forman parte del orientalismo pudiera ser contrarrestada mediante una simple inversión.

Lo que caracteriza al occidentalismo, tal como lo defino aquí, no es que moviliza a las representaciones estereotipadas de sociedades no-occidentales, ya que la jerarquización etnocéntrica de diferencias culturales no es privilegio exclusivo del mundo occidental, sino que dicho privilegio está íntimamente conectado con el despliegue del poder global del occidente. En una discusión sobre las construcciones de diferencias culturales de diversas sociedades John Comaroff define la etnicidad, en contraste con el totemismo, como "un sistema clasificatorio fundado en las relaciones asimétricas entre gru-

pos desiguales y nos recuerda que toda clasificación, la construcción significativa del mundo, es una condición necesaria de la vida social", pero la "demarcación de las identidades" es siempre el producto de la historia y expresa modos particulares de establecer diferencias culturales y económicas (1987, pp. 303-305). Como sistema de clasificación que da expresión a formas de diferenciación económica y cultural en el mundo moderno, el occidentalismo está inseparablemente ligado a la constitución de asimetrías internacionales suscritas por el capitalismo global. Relacionando al eurocentrismo con el capitalismo, Samir Amir afirma que el eurocentrismo no es por tanto un etnocentrismo banal que muestra los horizontes limitados más allá de los cuales ningún pueblo del planeta ha sido capaz de llegar. El Eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno" (1989, p. vii).

Aun cuando algunos sistemas de clasificación construyan las relaciones entre sus términos de manera unidireccional, de hecho éstas siempre involucran distintas formas de mutualidad. Destacando que Said no ha analizado el impacto de las imágenes del orientalismo entre las poblaciones que hacen uso de ellas, Nancy Armstrong demostró cómo el occidentalismo implica la construcción de formas del Yo occidental cuyos atributos de raza y de género son resultado de las representaciones orientalistas de los Otros no-occidentales (Armstrong, 1990). Desde mi punto de vista, el occidentalismo es inseparable de la hegemonía del Occidente no sólo porque como forma de conocimiento es una expresión de su poder, sino porque establece lazos específicos entre el saber y el poder en el occidente. El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente.

Retar al orientalismo en mi opinión requiere que el Occidentalismo sea desestabilizado como un estilo representacional que produce concepciones polarizadas y jerárquicas del Occidente y sus Otros y las convierte en figuras centrales las narrativas de la historia global y local. En otras palabras por occidentalismo aludo al conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo las cuales:

1. Separan los componentes del mundo en unidades aisladas;
2. desligan historias relacionadas entre sí;
3. transforman la diferencia en jerarquía;
4. naturalizan dichas representaciones; y por lo tanto
5. intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes.

Tres modalidades representacionales occidentalistas

EN RESPUESTA al llamado de Said para profundizar la crítica del orientalismo, discuto a continuación tres modos occidentalistas de representación e ilustro mi argumento con ejemplos tomados de textos que han jugado un papel significativo en la crítica contemporánea del imperialismo. En esta versión resumida del ensayo original se presenta la primera modalidad, las otras dos serán apenas esbozadas.

No contrapongo a mis ejemplos con textos ideales no-occidentales, pues mi argumento se refiere a las premisas implícitas que influyen en agendas intelectuales y hábitos culturales en general, tanto en el centro como en la periferia. Corriendo el riesgo de simplificar sus argumentos, he seleccionado ciertos elementos de dichos trabajos para discutir tres modalidades de representación occidentalista:

1. La disolución del Otro por el Yo;
2. la incorporación del Otro en el Yo;
3. la desestabilización del Yo por el Otro.

La disolución del Otro por el Yo

EN ESTA modalidad de representación, las culturas occidentales y no-occidentales aparecen como entidades radicalmente opuestas y su oposición se resuelve por la absorción de los

pueblos no occidentales en un Occidente triunfante y expansivo. Para discutir esta modalidad analizaré la transformación de la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel en la interacción del Yo y el Otro en la *Conquista de América: la cuestión del Otro* (1984[1974]) de Todorov.

Quizá más que ningún cuerpo teórico, la filosofía hegeliana de la historia ha influenciado a toda la gama política de las interpretaciones occidentales del desarrollo mundial moderno. Para el propósito de este ensayo, expondré la dimensión geopolítica del pensamiento hegeliano para relacionar su discusión acerca de la dialéctica entre el Amo (Yo) y el Esclavo (Otro) en la *Fenomenología del Espíritu* con sus ideas concernientes al papel histórico de Europa, América, África y Asia en su *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. En estos escritos podemos observar cómo emerge un mapa del mundo que continúa definiendo el imaginario político occidental.

En la *Fenomenología*, Hegel argumenta que el "Espíritu Universal" se realiza a través de la dialéctica entre el Yo y el Otro. La conciencia del Yo conseguida a través del reconocimiento del Otro hace posible el movimiento del Espíritu Universal por medio de transformaciones dialécticas a través de las cuales distintas formas de conciencia se constituyen mutuamente como formas del espíritu y como objetivaciones históricas. Europa, o el Viejo Mundo, como aclara Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, es el "comienzo de la historia del mundo", el escenario en el que se encarna el espíritu universal para concretarse como Historia (1975, p. 171). "El Mundo", dice Hegel, "está dividido en el Viejo y el Nuevo". América es "nueva" no sólo porque ha sido recientemente conocida por Europa más bien, "el Nuevo Mundo no es sólo relativamente, sino absolutamente nuevo por virtud de la totalidad de su carácter peculiar en cuanto a lo físico y a lo político" (1975, p. 162). La fauna de América, argumenta siguiendo a Buffon, era primitiva y débil: "Incluso los animales muestran la misma inferioridad que los seres humanos. La fauna de América incluye leones, tigres y cocodrilos pero aunque parecen similares a sus equivalentes del Viejo Mundo, son en todo caso más pequeños, más débiles y menos poderosos"

(1975, p. 163). Debido a la inmadurez de América, sus civilizaciones tanto en México como en el Perú, no tuvieron significación perdurable porque su cultura era "puramente natural y tenía que perecer tan pronto como el espíritu se le acercara" (1975, p. 162). De acuerdo con Hegel, "América se ha mostrado siempre física y espiritualmente impotente y esto continúa siendo así hasta nuestros días. Puesto que desde que los europeos han llegado ahí los nativos han sido gradualmente destruidos por el aliento de la actividad europea" (1975, p. 163).

Hegel clasifica los tres continentes del Viejo Mundo de acuerdo con principios culturales derivados de las distinciones atribuidas a las tres áreas geográficas: regiones altas, amplios valles irrigados y tierras costeras. Siendo para él estas tres distinciones las que caracterizan los tres continentes del Viejo Mundo piensa que se les puede "clasificar de acuerdo con los tres principios dominantes en cada uno de ellos".

África, generalmente hablando, es el continente en el que predomina el principio de los altiplanos, el principio del atraso cultural. Asia, por otro lado, es el continente en el que la gran antítesis entra en conflicto, aunque su formación distintiva es el segundo principio, el de los amplios valles irrigados, estas características mantienen una cultura eternamente en gestación de sí misma. La totalidad consiste en la unión de los tres principios y ésta se encuentra en Europa, el continente en el que el espíritu se encuentra a sí mismo y el cual mientras retiene su sólida sustancia, se ha embarcado en el infinito proceso por el cual la cultura se convierte en práctica (1975, p. 162).

Hegel reconoce que Asia es más vieja que Europa y la presenta como el continente donde "la conciencia política y el mundo ético surgieron primero". Es también, según él argumenta, "el continente del sol nascente y de los orígenes en general" donde "la luz del espíritu, la conciencia de lo universal apareció primero y con ella el proceso de la historia universal" (1975, p. 191). Sin embargo, confirma el lugar central de Europa como la heredera y el pináculo de la civiliza-

ción antigua, "así como Europa es el centro y el fin del Viejo Mundo -por ejemplo el occidente absoluto- así también el Asia es absolutamente el este" (1975, pp. 190-191). Mientras la geografía hace que las coordenadas cardinales sean relativas, la historia las hace absolutas. "La historia Universal tiene un este absoluto, aunque el término en sí mismo es completamente relativo; porque aunque la tierra sea una esfera, la historia no se mueve en círculos alrededor de ella pero sí tiene una extremidad oriental, por ejemplo Asia" (1975, p. 197). El Este y el Oeste son pues definidos por la convergencia de lo geográfico y lo histórico, de lo natural y de lo moral. Mientras el Este es "donde el sol físico y externo nace" y el Oeste es donde "se pone", es en el Occidente "que el sol interno de la autoconciencia, que emite una brillantez superior, hace su ascensión mayor. La historia Universal impone una disciplina sobre la voluntad natural, guiándola hacia la universalidad y la libertad subjetiva" (1975, p. 197). Por medio de la pluma de Hegel, el Espíritu traza un mapa que produce una imagen del mundo ya familiar para nosotros. "La historia Universal se traslada del Este al Oeste; porque Europa es el fin absoluto de la historia de la misma manera que el Asia es su principio" (1975, p. 197).

Aunque la dialéctica hegeliana involucra al Amo y al Esclavo en una reciprocidad íntima, una de las consecuencias de la visión eurocentrista hegeliana de la historia es que el desarrollo de la dialéctica se limita al Occidente y las regiones no-occidentales permanecen fundamentalmente en la exterioridad. Este enfoque regional se reproduce, si bien de manera atenuada, en la visión de Marx sobre el movimiento del capitalismo universal, la más influyente reelaboración del modelo de Hegel. En la concepción marxista de la historia, la relación dialéctico-emancipatoria entre el capitalista y el trabajador se desenvuelve al interior de las naciones capitalistas avanzadas de Europa. Mientras que para Marx las sociedades no europeas sustentan el desarrollo de las naciones europeas a través del colonialismo, la acumulación primitiva y el comercio mundial, para Hegel estas sociedades periféricas tienen un significado limitado en el movimiento de la historia. Frantz

Fanon perspicazmente observó que la dialéctica hegeliana pierde su poder generativo en la medida en que abandona a Europa y abraza a pueblos de compleción más oscura. De acuerdo con Fanon, la comprensión dialéctica hegeliana de la relación Amo-Esclavo no se aplica a las relaciones entre las razas tal como éstas se definen en las interacciones centro-periferia, porque en la esclavitud colonial "el amo difiere básicamente del amo descrito por Hegel. Para Hegel hay reciprocidad: aquí el Amo se ríe de la conciencia del esclavo. Lo que quiere del esclavo no es reconocimiento sino trabajo" (1967, p. 220).

Desde que Hegel lanzó su concepción eurocéntrica de la evolución de la historia universal en términos de la lucha entre el Amo y el Esclavo ha habido numerosos intentos de sociologizar sus categorías filosóficas e historizar su ontología de la historia. La mayoría de las obras que transponen el esquema Amo-Esclavo a situaciones históricas preservan su sesgo eurocentrista mientras vulgarizan su sentido dialéctico y esencializan sus categorías filosóficas. En este sentido vulgarizado de la dialéctica *La Conquista de América: la cuestión del Otro* de Todorov es implícitamente una obra hegeliana. Hace el recuento de cómo los "yo" europeos (presentados como los "yo" universales) aprenden a la alteridad a través de la experiencia de la conquista, destrucción y dominación de los mesoamericanos.

Visto como una pauta normativa, este proceso de aprendizaje tiene aparentemente un fin encomiable: confrontar la Otridad debe significar que los Otros sean tratados como diferentes pero iguales. No obstante, este punto de vista olvida que son las categorías imperiales del Yo y del Otro las que sirven como condiciones de posibilidad de semejante aprendizaje.

En Hegel, esta instrucción tiene lugar a través del largo movimiento de la historia y sus lecciones son internas al "Occidente". En el recuento de Todorov sobre la relación entre el Yo y el Otro, no hay dialéctica en el sentido hegeliano, sólo una interacción entre actores discretos. Él presenta a los mesoamericanos como una masa homogénea, incapaces de reac-

cionar ante la novedad y atrapados en una cultura oral. Su existencia monológica queda definida por códigos inmutables que los condenan a la mera reproducción de su mundo hasta ser rescatados para la historia por intervención providencial de Occidente. En contraste, Todorov presenta a los europeos como los sujetos de la historia. Capaces de acción histórica, innovación y autotransformación, sus identidades dialógicas se transforman constantemente en territorios históricos que se expanden. A través de la experiencia del dominio sobre otros y el aprendizaje de sus culturas, los europeos aprenden sobre sí mismos y se convierten en seres capaces de relativizar su propia perspectiva. Mediante esta interacción entre conocimiento y conquista los europeos logran convertir la violencia en amor y la dominación en comunicación. En el relato de Todorov, el Yo es un atributo que identifica a los vencedores de la historia; el Occidente es el espacio que ocupan.

Al igual que Hegel, Todorov celebra la tensión entre el Yo y el Otro porque es a través del choque de sus polos que ocurre el progreso histórico. Pero mientras que para Hegel la lucha entre el Yo y el Otro implica una transformación mutua, para Todorov el enfrentamiento entre europeos y mesoamericanos tiene que avanzar hacia la destrucción u occidentalización de los nativos americanos. La "hibridación" de los mesoamericanos significa en realidad su europeización, el abandono y destrucción de sus culturas originales. En contraste, la "hibridación" de los europeos significa la evolución de la cultura occidental mediante la absorción de otras culturas. "Occidente" es el nombre de los vencedores de la historia. "Existe un doble patrón que hace imposible que el Oeste pierda o que el Otro gane y dicho mecanismo opera implícitamente en la lógica de Occidente" (Hayden, 1991, p. 21). Los europeos necesitan a los mesoamericanos para descubrir quiénes son. Por consiguiente, el descubrimiento y conquista de América es fundamentalmente el descubrimiento e invención de "Europa" y del "Yo" occidental. El progreso histórico ocurre no con los otros sino a costa de ellos.

A pesar de que la intención de Todorov es la de analizar las reacciones europeas frente a los mesoamericanos, su tra-

bajo se subtitula *La cuestión del Otro*. Pero la cuestión del Otro se presenta como un problema *para* el Yo y no *del* Yo o *para* el Otro. En esta modalidad del Occidentalismo el Yo se da por supuesto. El análisis se centra en los problemas que el Yo confronta pero sin problematizar la constitución del Yo. La otra pregunta que no se realiza: la cuestión del Yo.

En esta modalidad representacional, América queda reducida al papel del escenario territorial para la expansión del Occidente y sus diversas culturas se convierten en objeto a ser absorbido. Puesto que el Yo es identificado con los vencedores de la historia se entiende que el cada vez más poderoso Estados Unidos sea identificado con América y se convierta en una metáfora de Europa. En contraposición, en América Latina el término "América" se refiere primero a todo el continente y "americanos" a sus habitantes, aunque los que continúan siendo identificados como miembros de sociedades nativas son frecuentemente descalificados como "indios" y excluidos de esta categoría geocultural. En los Estados Unidos esta exclusión de las poblaciones indígenas ha tomado formas no menos insidiosas. La ya histórica reflexión del ex presidente Ronald Reagan sobre los indoamericanos localiza al benévolo Yo moderno dentro de la historia, deseoso de incorporar a aquellos que no lo están:

Probablemente cometimos un error. Probablemente no debimos animarles a continuar ese estilo de vida primitivo. Probablemente debimos decirles, "no, únansenos, sean ciudadanos con el resto de nosotros" (Reagan, citado en el *New York Times*, 1988).

Las otras dos modalidades de occidentalismo son:

2. La incorporación del Otro en el Yo, y
3. la desestabilización del Yo por el otro.

En la primera de éstas el énfasis en el análisis del desarrollo de Occidente inadvertidamente oculta el papel desempeñado por los pueblos no-occidentales en la conformación del

mundo moderno, reiterando sutilmente la distinción entre el Otro y el Yo que suscribe la expansión imperial europea. El argumento se desarrolla a través de la discusión de dos libros, *Europa y los pueblos sin historia* (1982) de Eric Wolf, que presenta al capitalismo occidental como un proceso transformativo que se origina en el centro y que engulle a los pueblos no-occidentales; y *Sweetness and power* (1985) de Sidney Mintz que analiza el lugar del azúcar en el mundo moderno en términos de la interacción entre su producción en las colonias y su consumo en el centro imperial. La tercera modalidad del occidentalismo es la desestabilización del Yo por el Otro. Mientras en las otras dos modalidades los pueblos no-occidentales son disueltos o incorporados por el Occidente, en esta tercera forma son presentados como fuentes privilegiadas para el conocimiento del Oeste. Este conocimiento se hace posible, como en la primera modalidad, a través de una oposición tajante entre las sociedades occidentales y las no-occidentales, sólo que en este caso la caracterización de una Otridad radical es utilizada para desestabilizar a la cultura occidental. Las obras examinadas en esta parte son *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980) de Michael Taussing y *Colonizing Egypt* (1988) de Timoty Mitchell. Lo que trato de demostrar aquí es que el uso de contrastes polarizados entre culturas que están históricamente interrelacionadas tiene el efecto de exaltar sus diferencias, borrar sus lazos históricos y homogeneizar sus particularidades internas afirmando de nuevo, aunque no intencionalmente, la dualidad imperial entre el Yo y el Otro.

Modernidad y occidentalismo

LOS PENSADORES del siglo XIX que examinaron con profundidad la creación del mundo moderno antes de que sus categorías se convirtieran en algo natural iniciaron una discusión polémica acerca de la relación entre la modernidad y el capitalismo. Resulta sorprendente que incluso las posiciones más divergen-

tes coincidan con frecuencia en la manera en que asumen que el Occidente es el lugar y fuente de la modernidad. Pero si extendemos nuestro enfoque hasta colocar lo occidental dentro de un campo visual único que muestre el terreno *conjunto* de su formación histórica (cfr. Cooper/Stoler, 1989), entonces el mundo moderno aparecería más grande y complejo, formado por impulsos innovadores y universalistas que redefinen continuamente las fronteras culturales y geográficas, reinsertando lo nuevo frente a lo antiguo, el Yo frente al Otro. Si el Occidente está involucrado en la creación de su alteridad y lo moderno resulta inimaginable sin lo tradicional, la preocupación del occidente con la otredad deja de ser un producto incidental del expansionismo europeo y resulta en realidad un elemento constitutivo de la modernidad.

El análisis de las representaciones occidentales de la alteridad, desde una perspectiva crítica del occidentalismo, puede entonces incluirse dentro de un cuestionamiento de la razón que ha hecho de la Otredad una preocupación tan peculiarmente moderna.

La modernidad burguesa está marcada por tendencias contradictorias. Su fuerza universalizante está inseparablemente ligada a los movimientos a la vez expansivos y excluyentes del capital que polarizan a las naciones a través del globo y a las personas al interior de las sociedades. Alentada por el interés de la ganancia, la continua transformación de las relaciones económicas disuelve costumbres establecidas y convierte lo nuevo en obsoleto, pero su fuerza innovadora está constreñida por las estructuras del privilegio dentro de las cuales se produce la novedad. La posesión de mercancías pasa a ocupar el lugar central en la formación de proyectos individuales y colectivos de vida, generando formas de poder basadas en la posesión y el consumo de objetos. A través de este consumo la modernidad promete la abundancia y el progreso ilimitados.

Estas promesas se cumplen en situaciones de desigualdad que redefinen su significado y están mediatizadas por poderosos intereses que limitan y condicionan su satisfacción. El "Progreso" se constituye a través de un movimiento contradic-

torio que erosiona y establece fronteras, que libera y contiene energías. El futuro, como una construcción moderna, está desgarrado por estas tensiones. La expansión del capital a través del tiempo y el espacio implica la disolución de barreras al "desarrollo" pero también la construcción de muros contra el "desorden". Mientras la expansión del capital es la condición para su estabilidad, la estabilidad es la condición para su expansión. En el mundo moderno, como observaron Marx y Engels, "todo lo que es sólido se disuelve en el aire", pero el aire mismo se solidifica y se convierte en otro objeto.

Montado sobre una teleología del progreso, el desarrollo capitalista se halla incorporado en categorías e instituciones reificadas. Construcciones culturales como "el Occidente" y "el Tercer Mundo" adquieren una existencia objetiva independiente y al mismo tiempo la apariencia de una vida subjetiva. Como parte de su interacción social estas formas alimentan la imaginación colectiva y participan en la fabricación de deseos y necesidades, circulando como objetos de atracción libidinal (Bhabha, 1986) y como sujetos de acción política que definen los términos de la actividad política. En tanto que fetiches de la modernidad, tales formaciones culturales se colocan *en lugar de* los poderes sociales, alienándolos; la parte sustituye al todo. El "Occidente" empieza a ser identificado con las naciones capitalistas más avanzadas, la economía con el mercado, la democracia con las elecciones, la diferencia con la alteridad. Encarnando las contradicciones de la sociedad capitalista, tales formaciones coadyuvan a preparar el terreno al interior del cual el desarrollo capitalista se escenifica como progreso moderno.

Pero este mapa de la modernidad está siendo redibujado por algunos cambios globales en la esfera de la cultura y de la estética asociados comúnmente con la *posmodernidad*. Tales transformaciones poseen múltiples determinantes y expresiones, de las cuales sólo puedo mencionar algunas pocas: la simultánea integración y fragmentación del espacio social a través de nuevas formas de comunicación; la globalización de las relaciones de mercado y de las redes financieras; el cambio del fordismo hacia la acumulación flexible; el incre-

mento en la tensión entre las bases nacionales de los estados y las conexiones globales de sus economías; la creciente polarización de las clases sociales a nivel doméstico e internacional. Como resultado de estos cambios, las categorías espaciales que nos son familiares están siendo desarraigadas de sus sitios originales y adosadas a nuevos lugares. Del mismo modo en que el espacio se hace fluido, la historia ya no puede ser anclada a territorios fijos. Dado que toda desterritorialización implica una reterritorialización, este proceso hace más visible que nunca la constructividad social del espacio, porque este "derretimiento" del espacio es contrarrestado por un "congelamiento" de la historia. Como bien lo anotó Lukács, con la generalización del capitalismo "el tiempo vacía su naturaleza variable y fluida, convirtiéndose en un continuum perfectamente delimitable que contiene «cosas» cuantificables... En una palabra, se convierte en espacio" (Lukács, 1971, p. 90). Esta espacialización del tiempo no sólo sirve para la relocalización de nuevos movimientos sociales, sino también para reforzar las nuevas maniobras imperiales de control; expande el campo de la sujeción imperial, pero también amplía los márgenes para la contestación política.

Como resultado de estas transformaciones, los imperios contemporáneos deben ahora confrontar a los sujetos subalternos dentro de espacios reconfigurados en lo doméstico y en lo internacional. El Otro, antaño mantenido en continentes distantes o confinado a lugares delimitados en el espacio doméstico, ahora se disuelve y multiplica simultáneamente. Las identidades colectivas están siendo definidas en lugares fragmentados que no pueden ser cartografiados con categorías anticuadas. De este modo, la emergencia de nuevas relaciones entre la historia y la geografía pudieran permitirnos desarrollar una cartografía crítica y abandonar así los viejos mapas imperiales esbozados en blanco y negro. Posiblemente un día "sus fragmentos deshilados puedan ser hallados en Desiertos occidentales, dando abrigo a una Bestia o mendigo ocasionales" (Borges, 1970, p. 90) o en un mundo sin mendigos, a un arqueólogo de la modernidad.

Hacia categorías geohistóricas no imperiales

Hija: Mamá, ¿por qué perdió toda esa gente su trabajo?

¿Nosotros también seremos pobres?

Madre: Porque las fábricas donde ellos trabajan se mudaron a otros lugares donde es más barato hacer automóviles, como pasa con frecuencia cuando los capitalistas compiten para hacer más dinero.

Si trabajáramos para la General Motors lo pasaríamos mal ahora.

Hija: ¿Por qué no podemos decir simplemente no al capitalismo?

¿Tú crees que en algunos años los seres humanos se extinguirán?

¿El mundo va a estar tan contaminado que si hay un Dios, Dios dirá,

"Estoy cansado de esto"? Pero y si eso pasa, no habrá Santa Claus.

Simplemente no podría imaginar que no hubiera gente en el mundo, nunca jamás.

—Diálogo entre Andrea Coronil, 10 y Julie Skurski, después del informe televisado de que 74,000 empleados de la GM perderían sus trabajos. Ann Arbor, Diciembre 18 de 1991.

¿CÓMO podemos articular históricamente el futuro? En la búsqueda por prefigurar un futuro emancipador, podemos rastrear sus señas en las tensiones del presente. Como afirma Terry Eagleton, "un pensamiento utópico que no implica el riesgo de enfermarnos es aquel que puede trazar en el presente la secreta falta de identidad consigo mismo que es el punto donde un futuro viable puede germinar —el lugar donde el futuro sobrepasa y vacía la plenitud espuria del presente" (1990, p. 25). Walter Benjamin quien intentó comprender el pasado para encontrar en el presente las semillas de un futuro deseable, afirmaba que:

Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo "tal como fue" (Ranke). Significa apoderarse de la memoria cuando ésta relampaguea en un momento de peligro... Solamente aquel historiador que esté firmemente convencido de que ni los muertos estarán a salvo del enemigo si este gana podrá avivar la chispa de la esperanza en el pasado. Y este enemigo hasta ahora no ha dejado de salir victorioso (1969, p. 225).

Podría ser que sólo aquel historiador que esté convencido de que los vivos no pueden estar a salvo mientras los muer-

tos estén sin sepultura tendrá el don de avivar la chispa de la esperanza en el futuro. "Si puedes escribir esto", dijo un pariente de los campesinos masacrados en el pueblo de Amparo, Venezuela, con el pretexto de que eran guerrilleros colombianos, "díganles que a pesar de todas las mentiras que [los poderosos] digan, no serán capaces de ocultar la verdad. Tarde o temprano, la verdad será conocida... Aunque no lo crean, los muertos también hablan" (entrevista personal, 17 de julio, 1989). Los muertos hablan de muchas maneras. En febrero de 1989 tuvo lugar una masacre en Venezuela en la cual varios cientos de personas murieron a raíz de las protestas contra el programa de austeridad del FMI. El esfuerzo por exhumar las fosas comunes secretas de las víctimas del ejército se convirtió en el foco de lucha popular en torno a la matanza, mientras el gobierno buscaba evitar que los cuerpos de los muertos hablaran de cómo hallaron la muerte. En las encrucijadas de la historia, la seguridad de los vivos descansa en las voces de los muertos que se manifiestan a través de las acciones de los vivos. Estableciendo esta conexión a través del tiempo, los mayas rebeldes del movimiento zapatista en México definen la oposición a través de una historia colectiva, proclamando, "¡Zapata vive, la lucha continúa!" mientras su vocero el subcomandante Marcos subraya que las personas que hablan ahora "son los muertos de siempre, aquellos que tienen que morir para poder vivir" (citado en Poniatowska, 1994).

La interacción entre la geografía y la historia involucra así un intercambio no sólo entre el pasado y el presente sino también entre el presente y el futuro. Fanon, como Marx, se apoyaba en la poesía del futuro para imaginar un mundo en el cual los muertos puedan enterrar a los muertos para que los vivos se emancipen de la pesadilla del pasado. Reflexionando sobre su situación como afro-norteamericano, Henry Louis Gates expresa la tensión que da energía a la aspiración de una identidad conformada por la historia y al mismo tiempo no constreñida por el pasado: "Estoy dividido. Quiero ser negro, conocer en negro, encontrar la exuberancia en todo lo que se llame negritud en cualquier tiempo en particular -pero hacer esto para salir al otro lado, experimentar una huma-

nidad que no sea incolora ni reducible al color" (1994, p. xv). Es también en el espíritu de liberar a los vivos para el futuro que Carolyn Steedman después de realizar su portentoso análisis de los anhelos de la clase obrera propone "una estructura de pensamiento político que recoja todas las historias secretas e imposibles, que reconozca lo que se ha hecho en los márgenes; y luego, después de reconocerlo, se niegue a celebrarlo. Una política que mirando este pasado diga "¿y qué?" para luego consignarlo a la oscuridad" (1987, p. 144).

Mientras el futuro se presente ante una niña relampagueante en forma de un mundo desencantado, inhóspito y deshabitado, la seguridad de aquellos que nos sucederán dependerá también de la poesía del presente.

Bibliografía

- ARMIR, Samir, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, Nueva York, 1989. Nancy Armstrong, "Occidental Alice. Differences", en *A Journal of Feminist Cultural Studies* 2 (1990).
- BHABHA, Homi, "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", en Barker, Hulme, F.I., P.I. Iversen, M. Loxley (eds.), *Literatura, Politics and Theory*, Methuen, Londres, 1986.
- BENJAMIN, Walter, *Illuminations*, Schocken Books, Nueva York, 1986.
- CHOMSKY, Noam, "The New World Order", en *Agenda* 62, 1991.
- COOPER, Fred e I. Ann Stoler, "Introduction. Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule", en *American Ethnologist* 16, 1989.
- COMAROFF, John, "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice, and the Signs of Inequality", en *Ethos* 52, 1987.
- CORONIL, Fernando, "Discovering Americas Again: The Politics of Selfhood in the Age of Postcolonial Empires", en *Dispositio* 14, 1989.
- EAGLETON, Terry, Frederic Jameson y Edward Said (eds.), *Nationalism, Colonialism, and Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.
- FANON, Frantz, *Black Skins, White Masks*, Grove Press, Nueva York, 1967.

- GATES, Henry Louis, Jr., *Colored People: A Memoir*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1994.
- HEGEL, G.W.F., *The Phenomenology of the Mind*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1967.
- , *Lectures on the Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- KLOR DE ALVA, Jorge, "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", en *Colonial Latin American Review* 1, 1992.
- LUKACS, George, *History and Class Consciousness*, MIT Press, Cambridge, 1971.
- MARX, Karl, *Capital*, vol. 3, Vintage Books, Nueva York, 1981.
- New York Times*, "Moscow Summit: Excerpts from the President's Talks to Artists and Students", junio de 1988.
- PLETSCH, Carl, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975", en *Comparative Studies in Society and History* 23, 1981.
- PONIATOWSKA, Elena, *La Jornada*, 16 de agosto de 1994.
- QUINDLEN, Anna, "Public and Private: Game Time", en *New York Times*, 25 de junio de 1994.
- RIEFF, David, *Los Angeles: Capital of the Third World*, Simon Schuster, Nueva York, 1991.
- SAID, Edward, *Orientalism*, Vantage Books, Nueva York, 1979.
- , "Orientalism Reconsidered", en Barker, F., I. Hulme, P.I. Iversen, M.I. Loxley, D. (eds.), *Literature, Politics and Theory*, Methuen, Londres, 1986.
- SAID, Edward, *Culture and Imperialism*, Knopf, Nueva York, 1993.
- STEEDMAN, Carolyn Kay, *Landscape for a Good Woman: A Story of Two Lives*, Rutgers University Press, Nueva Brunswick, 1987.
- TODOROV, Tzvetan, *The Conquest of America: The Question of the Other*, Harper and Row, Nueva York, 1984.
- WILLIAMS, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Nueva York, 1983.